JOSÉ PABLO FEINMANN

LA FILOSOFÍA Y EL BARRO DE LA HISTORIA

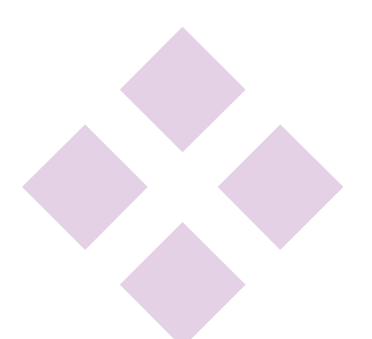
CLASE N° 37

FOUCAULT



Una introducción
al saber de los saberes

Suplemento especial de Página/12



Foucault no mató al hombre, lo mató Heidegger. El que señala que es el hombre el que se sienta en el trono de la centralidad constituyente en tanto subjetividad fundante (*sub-jectum*) es Heidegger. Ocurre que Heidegger no era adepto a las fórmulas espectaculares. Pero ese pasaje del Dasein al Ser que se da luego de *Ser y tiempo*, ese pasaje que se inicia con la Historia del Ser y con el olvido a que lo condena el hombre de la modernidad para entregarse al dominio de los entes, eso, como bien sabemos, es puro heideggerianismo Algo que no debe asombrarnos. Hay un buen libro de Luc Ferry y Alain Renaut que narra la necesidad de la izquierda francesa de salir de Marx. Se llama *Heidegger y los modernos*. Ante el colapso marxista, se preguntan: ¿hay algún crítico del mundo moderno que nos permita seguir siendo impugnadores y rebeldes? Sí, es Heidegger. El problema con Heidegger es que ese *deslizamiento* del Dasein al Ser, que expresa su antihumanismo, su rechazo del sujeto, de toda antropología y de toda subjetividad coincide con su experiencia nacionalsocialista. Pero esto, en el momento en que Foucault tiene 40 años y se dispone a ser la nueva estrella del firmamento francés, no lo sabe nadie. *O nadie quiere saberlo*. Bien se puede reemplazar a Marx por Heidegger y seguir siendo críticos acérrimos de la modernidad capitalista. Todos coinciden con ese diagnóstico que hace Heidegger del tecnocapitalismo: cogito centralizado, humanismo, antropologismo, olvido del ser, dominio del ente, demonización de la subjetividad como fundamento de la técnica. De ahí en más todo burgués bien pensante, todo académico, todo crítico de literatura, todo profesor del multiculturalismo, todo cultor de la teoría crítica, todo editor barcelonés "progre", ha venido "pensando" lo mismo. Si es que es lícito llamar "pensar" a eso de subirse a una *weltanschauung* –con toda deliberación uso esta palabra odiada por los heideggerianos de todo tipo a causa de su carga de "subjetividad"– establecida desde hace cuarenta años y que "encuadra" todo lo que se "piensa" y se publica. Insisto: todo filósofo académico piensa esto. Todo periodista cultural. Todo editor español. Todo traductor de Heidegger.

EL "SORPRENDENTE" CUADRO DE VELÁZQUEZ

Foucault viene a proclamar lo que Heidegger hizo pero no proclamó: la muerte del hombre. *El hombre debía morir para que la filosofía pudiera pensar*. Y para que la técnica –basada en la subjetividad y en el culto antropológico– viera socavadas las fuentes de su reinado. En 1966, a los, según dije, cuarenta años, Foucault publica *Las palabras y las cosas*. El *Capítulo I*, que se llama *Las meninas*, está exquisitamente narrado en el estilo del *Nouveau Roman*. Esta escuela literaria había liquidado la subjetividad en beneficio de los objetos. Foucault también se luce como un narrador fenomenológico: narra lo que aparece. Pero no le digamos fenomenólogo porque esta generación ha venido, también, a abominar de la fenomenología: esa filosofía, dicen, que remite a una conciencia constituyente. Lo que narra Foucault es un cuadro. Ese cuadro, lo dijimos, es *Las meninas*. Para ser más precisos digamos que Foucault narra como un novelista del *Nouveau Roman*. Luego, no obstante, entregará su versión de todo lo narrado.

El libro viene con una reproducción del cuadro. Supongamos aquí que ustedes lo conocen. Si no, lo iremos, de todos modos, describiendo. El tema del punto de vista es el hallazgo esencial de Velázquez, quien pinta a la pareja real, Felipe IV y su esposa Mariana, *pero la pareja real no aparece en el cuadro: sólo la vemos reflejada en un espejo que está al fondo*. "El pintor (escribe Foucault) está ligeramente alejado del cuadro. Lanza una mirada sobre el modelo; quizá se trata de añadir un último toque, pero también puede ser que no se haya dado aún la primera pincelada" (Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1999, p. 13). Foucault narra en presente y narra como un impecable novelista. Su libro toma como objeto el cuadro de Velázquez para demostrar que, en la época clásica, antes del surgimiento de la Modernidad, el sujeto no existía. Es decir, el sujeto es un invento de la Modernidad. Y si traducimos "sujeto" por "hombre" nos acercaremos a la famosa fórmula que propone la muerte del hombre. Para hablar de esa muerte hay que fijar con precisión el nacimiento de aquello cuya muerte uno quiere decretar. El nacimiento del hombre coincide con el nacimiento del sujeto. Y el sujeto (según hemos visto expansivamente en Heidegger) aparece con la Modernidad, ahí, cuando Descartes pone a la subjetividad humana como sub-jectum, reemplazando al griego *hipokéymenon*.

Estamos, otra vez, frente al cuadro. Habermas, en su libro sobre *El discurso filosófico de la modernidad*, se concentra en la tarea de Foucault y la encuentra "sorprendente". Confiesa que Foucault realiza "una interpretación sorprendente de un famoso cuadro de Velázquez, las 'Meninas'" (*Ibid.*, p. 310). (*Nota:* Habermas suele sorprenderse con las cosas que hacen sus colegas franceses. No pareciera gustarle, ante todo, que les hayan arrojado, a los alemanes, a Nietzsche y a Heidegger cuando habían logrado quitárselos de encima. Los alemanes suelen decirles a los franceses que si fueran, no franceses, sino alemanes, el nazismo de Heidegger les resultaría evidente por ciertos giros, ciertos sonidos de la lengua que ellos, alemanes, perciben y, al percibirlos, no dudan que tienen el sonido y hasta el sabor del nazismo. Cierto es que en Alemania no se quiere a Nietzsche y a Heidegger. Que todo se trató de una reinvención francesa que sorprendió a los alemanes. Pero esto ocurre sólo en Alemania y muy posiblemente porque fueron ellos quienes tuvieron que tolerar la devastación nacionalsocialista en carne propia. Seguiremos reviendo estos temas.) ¿Por qué "sorprendente"? Por ahora dejemos establecido que así le resulta la cuestión a Habermas. Me interesa llevar a primer plano algo que dice más adelante: "A Foucault debió sin duda irritarle la notoria afinidad existente entre su arqueología de las ciencias humanas y la crítica de Heidegger a la metafísica de la Edad Moderna" (*Ibid.*, p. 319). Acaso no debiera haberle irritado y habría debido admitir lo evidente: sin la crítica de Heidegger a la Modernidad el análisis de "Las meninas" *no se hace*. Ese análisis "sorprendente" de Foucault es una relectura del segundo Heidegger, del Heidegger de la Historia del Ser. Del Heidegger que encuentra en Descartes y la centralización del cogito el inicio de la Modernidad y la era de la técnica. ¿Qué va a demostrar Foucault? Que antes de Descartes no existía el sujeto, no existía el hombre. Lo hace (y éste es su toque de originalidad) por medio de esta interpretación "sorprendente" del cuadro de Velázquez. "Quizá sea mejor (escribe) fijar de una buena vez la identidad de los personajes presentes o indicados, para no complicarnos al infinito entre estas designaciones flotantes, un poco abstractas, siempre susceptibles de equívocos y de desdoblamientos: 'el pintor', 'los personajes', 'los modelos', 'los espectadores', 'las imágenes'. En vez de seguir sin cesar un lenguaje fatalmente inadecuado a lo visible, bastará con decir que Velázquez ha compuesto un cuadro; que en ese cuadro se ha representado a sí mismo, en su estudio, o en un salón del Escorial, mientras pinta dos personajes que la infanta Margarita viene a ver, rodeada de dueñas, de meninas, de cortesanos y de enanos; que a este grupo pueden atribuírsele nombres muy precisos: la tradición reconoce aquí a doña María Agustina Sarmiento, allá a Nieto, en el primer plano a Nicolaso Pertusato, el bufón italiano. Bastará con añadir que los dos personajes que sirven de modelos al pintor *no son visibles* cuando menos directamente, pero se les puede percibir en un espejo; y que se trata, a no dudar, del rey Felipe IV y de su esposa Mariana" (*Ibid.*, pp. 18/19. Cursivas mías). ¿Qué busca Foucault con esto? Lo central es lo que marqué con las cursivas. Lo central es que los reyes *no son visibles*. No están en el cuadro. Sólo se reflejan en un espejo que se ve al fondo. Esa imagen es secundaria, devaluada, como si meramente testimoniara la presencia de los reyes *fuera* del cuadro y sólo eso. Lo que vemos en el espejo nos certifica que los reyes están ahí: están *afuera*. De lo contrario no sabríamos qué está pintando Velázquez. Podría estar pintando cualquier otra cosa. Desde un elefante a una fuente de frutas. Pero no: ahí está el espejo. En el espejo están los reyes. Los reyes son los *soberanos*. Velázquez está pintando a los *soberanos* pero éstos no forman parte del cuadro. De todas formas, al saber, por medio del reflejo en el espejo, que es a los *soberanos* a quienes está pintando Velázquez, lo que sabemos es que Velázquez está pintando lo que los *soberanos* ven. Si en el espejo se reflejara una fuente de frutas o un elefante sabríamos que Velázquez se ha pintado a sí mismo en el acto de pintar, pero no siendo visto por otro. Ni la fuente de frutas ni el elefante pueden tener un punto de vista que posibilite a Velázquez pintarse *desde* ahí. Los *soberanos*, todo lo contrario. Los *soberanos* no sólo tienen un punto de vista. Tienen el punto de vista de los *soberanos*. En suma, lo que ha pintado Velázquez, y lo que el espejo nos revela, es no sólo la *presencia* de los *soberanos*, sino lo que los *soberanos* ven. El punto de vista de los *soberanos*. *Ese punto de vista es el cuadro*. Quienes encarnan ese punto de vista y "constituyen" lo que vemos en el cuadro son los *soberanos*. El cuadro es la *imagen* que los *soberanos* tienen de todo lo que vemos en el cuadro. El cuadro es una *imagen* de los *soberanos*. Ese cuadro es posible porque Velázquez ha pintado lo que los *soberanos* ven. Pero... *los soberanos no están en el cuadro*. Aclaro lo siguiente: este análisis no es exactamente el que hará Habermas, basado en el de Dreyfus y Rabinow, quienes se atienen con suma fidelidad a lo que pareciera decir Foucault. Lo que yo propongo es la cuestión del "punto de vista". He consultado esto con varios plásticos (desde hace años y no por Foucault, sino por la genialidad intrínseca del cuadro de Velázquez) y lo "sorprendente" del cuadro es que el pintor haya elegido plasmar su cuadro desde el punto de vista de alguien que no está en él: la pareja real. Creo que vemos lo que los *soberanos* ven. Que éstos representan, tienen la imagen que vemos, que es de ellos, dado que es la imagen que ven. Pero no son sujetos. Porque no están en el esquema cognoscitivo o constitutivo. Porque no son capaces de autorrepresentación: de lo contrario, estarían en el cuadro. No hay sujeto-objeto. Vemos el objeto que el sujeto ve, pero no vemos al sujeto, porque, en la Época Clásica el sujeto no formaba parte de la representación. No había sujeto. *No existía el sujeto*. Esto puede ser rechazado o completado con la descripción de Dreyfus y Rabinow que siguen de más cerca a Foucault.

FOUCAULT MATA AL HOMBRE

Hemos descripto el "sorprendente" análisis de Foucault. Que consiste en decir: antes de la Modernidad, *el sujeto de la representación no formaba parte del esquema representativo.* También: *no era capaz de autorrepresentación*. "En la Epoca Clásica, el hombre no era *el* hacedor, *el* artífice –Dios– sino, como *locus* de clarificación, *un* artífice. Había un mundo creado por Dios, que existía por sí mismo. El papel del hombre era clarificar el orden del mundo (...) El papel del pensador era brindar una descripción artificial del orden de lo que ya estaba allí (...) Pero no era el hombre el que otorgaba significado a esa actividad. Es esto lo que Foucault quiere expresar cuando dice que no había una teoría de la significación en la Epoca Clásica. El hombre clarificaba, pero no creaba; *no era una fuente trascendental de significación*" (Hubert L. Dreyfus - Paul Rabinow, *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, p. 47. Este ensayo de Dreyfus y Rabinow es altamente recomendable. Más inteligente que exhaustivo, más profundo que abarcador, es imprescindible para entender a Foucault. Ellos no califican de "sorprendente" el análisis de "Las meninas", pero confiesan que se trata de una descripción "densa". Nosotros haremos algo que no hacen: buscaremos su inteligibilidad en Heidegger, que es donde está).

Escribe Habermas: "Ninguna de las personas implicadas en la representación de la pareja real (del hombre como soberano) en un cuadro aparece en la representación como sujeto soberano

capaz de autorrepresentación, es decir, simultáneamente como sujeto y objeto, como portador de la representación a la vez que como representado, como algo presente a sí en el proceso mismo de la representación" (*Ibid.*, pp. 311/312). Si apelé a los adjetivos de "sorprendente" de Habermas y de "denso" en Dreyfus y Rabinow es porque no es sencillo resolver unívocamente esto. "En *Las meninas* los aspectos de representación –el tema principal de la pintura– han sido dispersados en tres figuras separadas. Sus representaciones están diseminadas en la pintura misma. Estos aspectos son la producción de la representación (el pintor), el objeto representado (los modelos y su mirada) y la observación de la representación (el espectador, JPF)" (Dreyfus y Rabinow, *Ibid.*, p. 51). Habermas concuerda: "Foucault construye dos series de *ausencias*. Al pintor representado en el cuadro le falta el modelo, es decir, la pareja real que se halla fuera de los márgenes del cuadro; éstos a su vez no pueden ver el retrato que se les está haciendo; sólo ven el lienzo por detrás; al espectador, finalmente, le falta el centro de la escena, justamente la pareja que sirve de modelo, a la que las miradas del pintor y de las meninas no hacen más que remitir. Más desenmascaradora aún que la ausencia de los objetos representados es la de los sujetos de la representación, a saber: la triple ausencia del pintor, del modelo y del espectador" (*Ibid.*, p. 311). No hay ausencia del pintor. El pintor mira en la dirección en que es mirado, no por cualquiera, sino por los *reyes*. La ausencia del espectador es evidente y superflua, aun cuando Velázquez la haya tenido en cuenta. *Pero el espectador de Velázquez no es el simple espectador del cuadro*. A este espectador Velázquez lo ignora. El *espectador* a quien Velázquez mira, y pinta y representa es el *soberano*. Insisto: lo que Velázquez ha pintado es el punto de vista de los *soberanos*. Esta es la ausencia fundamental del cuadro. Y lo es porque es el sujeto cuyo punto de vista el pintor ha pintado y es, también, el sujeto que no forma parte de la representación. Es decir, durante la Época Clásica no había relación sujeto-objeto. El sujeto (los *soberanos*) no forma parte del acto de representar. Vemos la representación del sujeto. O, para decirlo con Heidegger, vemos el mundo como *imagen* de los soberanos. Pero los *soberanos* no están en ese mundo. "En el pensamiento clásico (escribe Foucault), aquello para lo cual existe la representación y que se representa a sí mismo en ella, reconociéndose allí como imagen o reflejo, aquello que anuda todos los hilos entrecruzados de la 'representación en cuadro', jamás se encuentra presente él mismo" (*Ibid.*, p. 300). La figura para la cual existe la representación, que se representa a sí misma en ella, que se reconoce allí como imagen o reflejo, que anuda todos los hilos entrecruzados de la "representación en cuadro" y que *no se encuentra presente en el cuadro*, es, para mí, la figura de los *soberanos*. Es el *hombre*. Que, aquí, no aparece en el cuadro. Sigue Foucault: "Antes del fin del siglo XVIII, el *hombre* no existía (...) Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años" (*Ibid.*, p. 300).

Lo que Foucault dice no debiera escandalizarnos. Es Heidegger. El hombre ya había sido doblemente muerto –o muerto una vez más por su mismo matador– en la *Carta sobre el humanismo*. Primero murió en el desplazamiento del Dasein al Ser. Luego con su función de pastor. Foucault sólo está releyendo a Heidegger. Tironea la cuestión más hacia el lado de Kant. Ubica ahí el surgimiento de la Modernidad. Y la gran insistencia del hombre de Koenisberg en las limitaciones del conocimiento lo lleva a hablar de una "analítica de la finitud". Se sorprende –él y sus epígonos– ante el espectáculo de este ser que, a la vez, se asume como finito y soberano. ¿Por qué no?, diría Kant. Soy soberano de mi mundo finito, el que mi razón puede constituir. Heidegger había situado con mayor precisión su punto de partida. La era del hombre empieza con el cogito. Y ahora recordaremos algunos textos de páginas atrás, relevantes aquí. Vamos a ponerlos bajo nuestro conocido rótulo de *Lateralidades*, pero son esenciales. Ahí, en Heidegger, estaba Foucault, ya que él, como todo el estructuralismo, Deleuze en menor medida, fue a abrevar en las fuentes del maestro de Friburgo. Si no, ¿por qué habría de haber sido tan escandalosa la aparición del libro de Farías? ¿Por qué la del de Faye? ¿A quién le habría importado que Heidegger haya sido lo que fue, es decir, un activo, reflexivo y fiel hasta el fin nacionalsocialista, si toda la filosofía francesa de mediados de los sesenta en adelante no hubiera sido una seguidora de sus enseñanzas? Hablé de este tema a lo largo del curso. Estamos, ahora, en él. Acabamos de ver la muerte del hombre en Foucault. Con los textos en la punta de los dedos –con una interpretación más o menos acertada que la otra– recordemos lo que dijimos, en su momento, sobre Heidegger y la crítica del sujeto de la Modernidad.

LATERALIDAD: LA MUERTE DEL HOMBRE EN HEIDEGGER

La verdad es aquello que el sujeto establece como verdadero. Y desde que el sujeto pone al ente ante sí, re-presentándo(*se*)lo, la *verdad* surgirá de la *adecuación* entre lo que el sujeto piensa del ente y lo que el ente *es. Pero el ente "es" lo que el sujeto dispone de él*. ¿Qué será entonces la *verdad*? Escribe Heidegger: "La re-presentación se pone aquí ella misma en su propio espacio esencial y pone a éste como *medida de la esencia del ser y de la esencia de la verdad*. Puesto que verdad quiere decir ahora el estar seguro de la remisión, es decir, *certeza*, y puesto que ser significa representatividad en el sentido de esta certeza, el *hombre*, con su papel en el representar que pone así el fundamento, se convierte en el *sujeto eminente*. En el ámbito del dominio de este *subiectum*, el *ens* ya no es *ens creatum*, es *ens certum*: *indubitatum: vere cogitatum: 'cogitatio'*" (*Ibid.*, p. 138). Veamos esto: "verdad" significa ahora la "certeza" de la "remisión" del ente al cogito (hombre). "Ser" significa que, en el sentido de la *certeza* entendida como *verdad* del hombre, lo ente se re-presenta adecuadamente. El "ens" (ser, objeto, cosa) ya no es "ens creatum". Dios ha muerto. Es, como vimos, con Descartes que Dios muere. Porque, aquí, con él, con el *sujeto de la modernidad*, el hombre rechaza ser un "ens creatum" y se pone a sí mismo como fundamento. ¿Desde dónde? Desde el cogito. Desde el sujeto. Desde la *verdad como certidumbre, como certeza (certitudo)*. La *certitudo* reemplaza a la verdad revelada del Dios cristiano. "Esto quiere decir (escribe H.): *todo ente no humano se convierte en objeto para este sujeto*" (*Ibid.*, p. 140. Cursivas mías). El hombre, ahora, en tanto *sujeto*, se consagra a dominar al ente.

(...) Que el mundo devenga *imagen* significa que el "hombre" se ha apropiado de todo ente, lo ha sometido, lo ha remitido a sí para validarlo, y ese mundo, ahora, es lo que el hombre "ve" en él; eso que el hombre "ve" en el mundo que él ha conquistado, desde su subjetividad fundante, es "su" mundo, tan suyo que la imagen que le devuelve es su propia imagen. Este mundo del hombre, en el que el hombre se espeja, es el mundo del *humanismo*. ¿Qué es el *humanismo*? El *humanismo* es ese mundo en el que todo lo ente es imagen del hombre, que establece, en tanto subjetividad fundante y primera, un dominio sobre ese mundo, remitiéndolo todo a sí, volviéndose el centro de toda representación, y, a la vez, instrumentando lo ente por medio de la técnica para ponerlo a su servicio. El *humanismo* es la dominación total del hombre sobre lo ente y es, también, el *olvido* total, por parte del hombre, de aquello que, iluminándolos, era común a todos los entes sin agotarse en ninguno, el ser. Como vemos, la modernidad queda señalada con extrema dureza por Heidegger.

LATERALIDAD (II): EL NAZISMO DE HEIDEGGER Y LA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

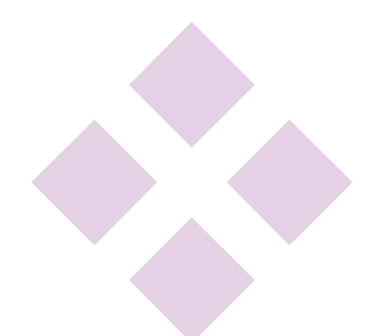
Resulta incómodo –lo menos que se puede decir– para esta generación de filósofos una tan marcada dependencia del pensamiento de Heidegger. Seamos claros: la crítica de la modernidad (que abarca un espectro excesivamente amplio, tanto como para partir de Althusser, luego Foucault, Lacan, el combativo Derrida, quien asume la defensa de Heidegger, y por fin todos los posmodernos) es la que ha hecho Heidegger. Cada uno le añade lo suyo, nobleza obliga: cada uno de ellos se asume como un gran pensador y va en busca de su voz propia, pero la cuestión está a la vista. "En la medida en que una inmensa parte de esta *intelligentsia* hizo suyas las grandes líneas de la crítica heideggeriana del mundo moderno, la idea misma de que esta crítica pueda tener algo en común con el nazismo se ha hecho intolerable" (Luc Ferry y Alain Renaut, *Heidegger y los modernos*, Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 50). En rigor, la cuestión del nazismo de Heidegger gira en torno de su crítica de la modernidad. Derrida atribuye el compromiso nacionalsocialista a un desvío humanista y subjetivista del maestro de Alemania (y de Francia), a un retorno a los vicios de *Ser y tiempo*. Sin embargo, sigue en pie la cuestión central: la crítica de la modernidad que todos asumieron. Que es el "clima espiritual" de la filosofía desde la *Dialéctica del iluminismo* hasta la plenitud que logra en los franceses. "La controversia sobre el caso Heidegger (escriben con precisión Ferry y Renaut) es sólo el primer paso de una controversia de un alcance muy diferente y que compromete nada menos que el sentido atribuido a la lógica de la modernidad: si hoy se la discute tanto, ¿no es precisamente porque la reconstrucción heideggeriana de la modernidad vino a suministrar a gran parte de la *intelligentsia* francesa los fundamentos y el estilo de su crítica al mundo moderno? Más precisamente aún: las reacciones son tanto más vivas cuando se tiene en cuenta el compromiso nazi de Heidegger, en su tenor específico y en toda su amplitud, que sería de rigor preguntarse si esta dimensión esencial de su pensamiento –que fue cuestionar la modernidad– no estaba relacionada con la manera en que este pensamiento atribuía al nacionalsocialismo "una grandeza y una verdad interna" (*Ibid.*, p. 83).

LATERALIDAD (III): OTRA LECTURA SOBRE "LAS MENINAS"

Ya lejos del texto de Foucault, echemos otra ojeada sobre *Las meninas*. Estamos en el Museo de El Prado, nos detenemos frente al cuadro y lo miramos otra vez. Llevamos tantos años mirándolo. Durante algunos de esos años lo miré bajo la mirada de un guionista de cine; que es alguien que ha escrito muchos guiones y ha participado de muchas filmaciones y ha visto dirigir a muchos directores. El primer problema para un director de cine es *dónde poner la Cámara*. Velázquez la puso en el lugar en que el protagonista del film fuera él. El punto de vista es el de los reyes. La Cámara son los reyes. Se filma desde los reyes. Ya sabemos quiénes son los *protagonistas* del cuadro. El único que mira a Cámara es Velázquez. Esto, en cine, puede ser producto de la torpeza, de la inexperiencia de un actor. En este caso, la causa radica en la soberbia de Velázquez. Mira desafiantemente a Cámara. Mira desafiantemente a los reyes. Los mira porque los ha derrotado. *Los expulsó del cuadro*.

Velázquez pinta *Las meninas* en 1656. Pocos años antes, en la burguesa y liberal Holanda, en junio de 1637, Descartes ha publicado su *Discurso del método*. Ha nacido el hombre. Surge la Modernidad. Se consolida la que Marx habrá de llamar "la clase más revolucionaria de la historia". Velázquez trabaja para los reyes. Pero no es un cortesano. Es un artista. Los artistas pertenecen al arte. Y también a una clase social que oscila entre los pobres y la aristocracia. Pertenecen a la burguesía.

En 1656, año en que Velázquez pinta su cuadro, la burguesía está en ascenso. Su propósito será derrotar a la monarquía. Para lo cual demostrarán que los reyes *no* gobiernan por derecho divino. Al no gobernar por derecho divino no hay nada que los legitime. Al no haberlo es posible rebelarse contra ellos. A poco más de un siglo de *Las meninas* la burguesía hace su gran Revolución y expulsa a los reyes del



Poder. Antes, en 1656, un gran artista, Velázquez, los había expulsado de una de las más grandes obras de la historia del hombre. Sin más, los había expulsado del Arte.

HISTORIA DE LA LOCURA

Foucault es el filósofo que desentraña los mecanismos del poder. Es, también, quien habrá de mostrar cómo el poder constituye las subjetividades. El sujeto está constituido por el poder y esto sucede dentro de la trama histórica que el filósofo debe "armar" para encontrar la inteligibilidad de la historia. Foucault buscará, así, demostrar que la razón es el poder. Que la crítica de la racionalidad moderna es fundamental para entender cómo el poder ha sojuzgado a los hombres y ha creado las instituciones necesarias para hacerlo. Se inscribe dentro de la corriente deconstructora (por usar esta palabra) de la racionalidad moderna. Heidegger concluye su ensayo sobre la frase de Nietzsche "Dios ha muerto" con un texto que será una verdad revelada para sus seguidores, ya que su recurrencia a él es incesante y todavía salen libros que lo tienen como acápite. (Ver: Iain Chambers, *La cultura después del humanismo*, Cátedra, Madrid, 2006. Libro escrito enteramente desde la crítica de Heidegger a la modernidad.) "El pensar (escribe Heidegger) sólo comienza cuando hemos experimentado que la razón, tan glorificada durante siglos, es la más tenaz adversaria del pensar" (*Caminos de bosque*, *Ibid.*, p. 240). Como crítica a la razón escribe Foucault su *Historia de la locura en la Época Clásica*. Obra anterior a *Las palabras y las cosas* (es de 1964) presenta un trabajo de campo formidable y una rigurosa serie de tesis fundamentadas. "Hay que interrogar ahora al otro bando (escribe). Ya no la conciencia de la locura comprometida con los gestos de la segregación, en su rito fijo o en sus interminables debates críticos; sino esta conciencia de la locura que sólo para sí misma juega al juego de la separación, esta conciencia que enuncia al loco y despliega la locura" (Michel Foucault, *Historia de la locura en la Época Clásica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, p. 276). Para empezar, se pregunta Foucault, ¿qué es el loco? Figura, sin duda, enigmática. Enigmática, sobre todo, para los hombres de razón. Nada más perturbador que el loco. Lo era, de modo muy marcado, en los orígenes del siglo XVIII, donde centra Foucault su análisis.

El punto central que busca enunciar Foucault es el siguiente: *la razón existe al costo de segregar la locura*. El análisis es impecable, brillante. Si la razón puede llegar a ocupar la centralidad del saber, si puede llegar a considerarse "diosa" en reemplazo de los reyes, es porque se considera autónoma, transparente, poderosa y pura. El costo de esta desmedida autovaloración es negar que la razón... *Enloquece*. Que la locura es una parte de la razón. Que los hombres racionales se vuelven locos. Habrá que negar que los locos son hombres. La *segregación* le es tan necesaria al orden racional que no podría constituirse sin ella. En buena hora: era necesario que alguien dijera esto. La filosofía necesitaba de un filósofo que le recordara que los hombres se vuelven locos y que la locura no es lo Otro de la razón, sino una de sus caras. (Aquí detectamos una fascinante relación de Foucault con Nietzsche. No fue casual que tanto lo influyera el "loco de Turín". También Nietzsche sintió la fascinación y, sobre todo, el horror de la locura. Foucault no habría sido ajeno a una ni a otro.) El siglo XVIII no podía tolerar esta certeza, no podía incorporarla. Su concepto de razón erradicaba necesariamente la locura. ¿Dónde se oculta la sinrazón? ¿Dónde se pone a los locos? Se los encierra, como a los delincuentes. ¿Qué delito cometió el loco? El delito del loco es agredir a la razón con su locura. Miremos a un lado y a otro. Qué vemos. Nos vemos a nosotros mismos. Todos seres racionales. Porque *eso* es el hombre: *un animal racional.* Porque *eso* nos distingue de los animales: la razón. ¿Cómo admitir que los locos caminen entre nosotros? Los locos al manicomio. El *manicomio* es la contracara de la razón. Su lado oscuro, negado. Su neurosis.

MAYO DEL '68: "LAS ESTRUCTURAS NO BAJAN A LA CALLE"

Creo haberlo dicho: entre nosotros no "prendió", en los años sesenta ni en los setenta, *Las palabras y las cosas*. Eran tiempos convulsionados y la "muerte del hombre" no se da la mano con la revolución. Pensemos que, en 1967, en la escuelita de La Higuera, el Che entrega su vida por el "hombre nuevo". Es notable esta asimetría entre los enemigos del humanismo en Europa y las luchas antiimperialistas en la América Latina durante los años sesenta y los setenta. Alguien, cuando muere el Che, se atreve a decir que no había leído a Althusser, de aquí su derrota, sus errores. De haberlo hecho, no habría salido de Cuba. La estructura althusseriana explica la sincronía, pero no la diacronía. Y la revolución es diacrónica. Si hay algo en lo que falla Althusser es en explicitar el pasaje de una estructura a otra. Aquí, de todos modos, nos estamos ocupando de Foucault. Es recién con *Vigilar y castigar* que se lo recibe y se lo lee. Empiezan lo que alguien llamó "nuestros años Foucault". ¿Un nuevo Sartre? Difícil decirlo. Pero, sin duda (y de un modo *inmediato* en Europa), quien viene a reemplazarlo con más ambición y talento. *Las palabras y las cosas* se publica en abril de 1966: 5000 ejemplares, en seguida 3000, en seguida 3500 más. "Es claramente (escribe François Dosse) esta muerte del hombre la que fascina a la época, y son muchos los que se apresuran tras el cortejo fúnebre. Las negaciones sucesivas del sujeto en la lingüística saussuriana, en la antropología estructural y en el psicoanálisis lacaniano acaban de encontrar en Foucault al que recoloca en el centro mismo de la historia cultural occidental a esta figura en tanto que ausencia, en tanto que falta alrededor de la cual se despliegan las epistemes (...) El recibimiento está al nivel del acontecimiento" (François Dosse, *Historia del estructuralismo*, tomo I, Akal, Madrid, p. 371). Acá, en Argentina, empezaban otros acontecimientos. En 1966, el golpe de Onganía. Luego, el asesinato de Vandor. La muerte de Aramburu (un irrecusable asesinato político) y la aparición de los Montoneros. El acontecimiento de masas que fue el Cordobazo. El Rosariazo. El Mendozazo. El ERP. El asesinato de Oberdam Sallustro. La masacre de Trelew. *La batalla de Argelia* de Gillo Pontecorvo. *La hora de los hornos* de Solanas y Getino. *Los condenados de la tierra*, de Fanon. El *Prólogo* de Sartre. En septiembre de 1971, en el número 4 de la revista *Envido*, la revista teórico-política de la izquierda peronista, Horacio González escribe: "El hombre es el centro de la política". Se leyó bien: a cinco años de la aparición del libro fundamental de la estrella de la nueva filosofía francesa que postulaba "la muerte del hombre", un sociólogo argentino, talentoso, escribía: *el hombre es el centro de la política*. (*Nota:* Y en ese mismo número de esa hoy mítica revista que dirigía Arturo Armada yo me proponía una tarea que aún, luego de veinticinco libros, no realicé: "El historicismo implica así una teleología de la historia, y ese telos es Europa. Razón, historia, progreso y Europa, son términos equivalentes. Habrá que escribir, pues, en algún lejano o cercano día, una *Crítica de la razón imperialista*, trabajo que se realizaría a través del estudio del desarrollo de la filosofía moderna y contemporánea, fijando los alcances y límites de esta racionalidad al explicitar sus fundamentos. Encontraríamos así que el proceso definitorio de la modernidad europea, más allá de la constitución de los Estados nacionales, de las luchas por el poder político o del pasaje de la razón kantiana a la razón hegeliana, se encuentra en el proceso de dominación mundial instrumentado por las naciones centrales. Esta irrespetuosa tarea, que seguramente no aceptarían quienes detentan el poder filosófico en la Argentina, implicaría, en resumen, buscar en el corazón de la política imperialista, los inconfesados fundamentos de la filosofía europea", JPF, *Envido*, N 4, septiembre de 1971, p. 25. No conocía la crítica de Heidegger a la modernidad. Había leído *La época de la imagen del mundo*, pero poco o nada saqué de ahí. Como sea, Heidegger jamás habría encontrado "los inconfesados fundamentos de la filosofía europea" en el "corazón de la política imperialista". Horacio tenía veintiséis años. Yo, veintiocho. Ni pensábamos en la "muerte del hombre". Pocos años después, los militares argentinos, basados en los métodos de los franceses en Argelia, mataban y desaparecían a miles, millares de hombres en un país que alguna vez soñamos nuestro. Aquí empezamos, estremecidos, a leer al Foucault de *Vigilar y castigar*. Éramos vigilados, éramos castigados. El francés que había decretado la "muerte del hombre" sabía desenmascarar los oscuros mecanismos del poder.)

En Francia hay un fuerte *acontecimiento*: el de mayo del '68. Aquí Foucault y los estructuralistas se desconciertan. Este proceso, de todos modos, es muy complejo y es una historia aparte. Algunas cosas son previsibles: "El movimiento de mayo no se engaña, y el único gran intelectual admitido para que hable en el gran anfiteatro de la Sorbona en el centro de los acontecimientos es Jean-Paul Sartre, reconciliado con la juventud, explicando en la radio que a la juventud sólo le queda la violencia para expresarse en una sociedad que rechaza el diálogo con los que no quieren el modelo adulto que se les presenta" (Dosse, *Ibid.*, pp. 132/133). Lévi-Strauss, en el Collège de France, se ve rebalsado por los acontecimientos, nada le gusta nada. Dice: "¡Se acabó! Cualquier proyecto científico quedará aplazado hasta dentro de veinte años" (Dosse, *Ibid.*, p. 134). Althusser sufre agresiones por sus teorías sobre el humanismo del joven Marx y la alienación del trabajo. Alguien lanza la frase: "Las estructuras no bajan a la calle". Insólitamente, se la atribuyen a Barthes. Luego aparece un gran cartel pegado a una puerta: "Las estructuras no bajan a la calle. Nosotros decimos: Barthes tampoco". Lévi-Strauss, a quien no agrada el giro deconstruccionista de los estructuralistas, le escribe a Barthes, a propósito de su texto *S/Z*, que la clave del relato de Balzac es "el incesto". Barthes, en una entrevista, califica el señalamiento de "deslumbrante". Lévi-Strauss dice: "Era una broma". Foucault está en Túnez. Escribe *La arqueología del saber*. Regresa a París hacia fines de mayo. "Si existe entonces un 'pensamiento del '68 no se encuentra realmente entre los partidarios del estructuralismo, sino más bien del lado de sus adversarios: Jean-Paul Sartre, Edgar Morin, Jean Duvignaud, Claude Lefort, Henri Lefebvre... y evidentemente Cornelius Castoriadis" (Dosse, *Ibid.*, p. 136).

Pero no quisiera ser injusto con Foucault. Su libro del '66 está hecho con talento. Ahora bien, si ha ubicado –según describe Dosse– "en el centro mismo de la cultura occidental" al hombre "en tanto que ausencia", al hombre "en tanto que falta alrededor de la cual se despliegan las epistemes", ¿ha sacado al hombre de la centralidad? Queda por elucidar si ese riguroso historiador del estructuralismo que es François Dosse se ha expresado sin rigor o, si no lo ha hecho, si, en efecto, las epistemes se despliegan "alrededor" de una falta o si el hombre sigue en el centro de la cultura occidental "en tanto que ausencia", no debiéramos pensar que Foucault, aun aquí, en su primera y agresiva obra, no estaba tan alejado de Sartre como todos creyeron, el mismo Sartre en primer término. Dado que hablar del hombre en tanto que "falta" o "carencia" no está lejos de ese hombre sartreano que era un agujero en la facticidad del ser.

Si esta cercanía (que se acentuará posteriormente: en los trabajos de Foucault sobre la subjetividad) ya hubiese existido en 1966, doblemente injusta y poco feliz habría sido la crítica de Sartre a Foucault publicada en *Les Temps Modernes*: "El estructuralismo es la última barrera que la burguesía levanta contra el marxismo". ¿La última barrera? ¿Cómo sabe Sartre el *orden* de las barreras que se levantan contra el marxismo? Esas barreras, ¿son inútiles? Si lo son, ¿es entonces inexorable el marxismo, es el telos de la historia, su necesidad interna? Frase indigna de Sartre, sólo podía revelar su orgullo herido, su resentimiento ante una generación que se empeñaba en sepultarlo y, peor aún, en no interesarse por él. Fue un proceso injusto y doloroso. Pero así fue: el estructuralismo francés ensombreció la vejez de Sartre y llenó de luz la de Heidegger.

el próximo domingo
CLASE N° 38
FOUCAULT (II)